必然因果或自由意志
——论《陶渊明》与梁启超后期学术理路

黄 雨 伦
(中国艺术研究院 艺术学研究所, 北京 100012)

摘　要: 梁启超《陶渊明》和陈寅恪《陶渊明之思想与清谈之关系》之间的对话是近代学术研究中的一段公案。若想在还原对话现场之外,激活讨论深藏的理论面向,则需要恢复特定认识脉络的历史感知。实际上,主导梁启超 1920 年后学术理路的,是依托欧游中的具体经验产生的对必然因果与自由意志问题的一系列思索。《陶渊明》作为这一思索的延伸,体现了梁启超后期对个体自我价值感的关注、在文献之学与德性之学间不可偏废的立场以及对《新史学》中所倡导的因果律的深刻反思。

关键词: 梁启超;陶渊明;陈寅恪;因果律;自由意志
中图分类号:I 206. 6　**文献标识码:**A　**文章编号:**1000-5919(2023)03-0069-11

梁启超《陶渊明》和陈寅恪《陶渊明之思想与清谈之关系》之间跨越时空的对话是近代学术研究中的一段公案。1923 年,梁启超于病中诵读陶集,“辄成论陶一篇,陶年谱一篇,陶集考证一篇”①,以“陶渊明”为题结集出版。“论陶”“陶年谱”“陶集考证”分别对应成书中《陶渊明之文艺及其品格》《陶渊明年谱》和《陶集考证》三个部分,其中,《陶渊明之文艺及其品格》一篇获得了最多关注。在这篇文章中,梁启超延续“以情为重”的诗学观念,认为陶诗胜在“绝无一点矫揉雕饰,把作者的实感,赤裸裸地全盘表现”②。除此之外,他还盛赞陶渊明的性格,认为他“极热烈有豪气”“缠绵悱恻最多情”“道德责任心极重”③,对陶渊明其人其文的推崇可见一斑。《陶渊明》出版后褒贬不一。李长之对此书赞许有加,将其看作“初期文学批评中可称道的成绩之一”④。陈寅恪却在《陶渊明之思想与清谈之关系》(1942)中就陶渊明弃官的动机、与佛教的关系、桃花源的性质等问题均发表了与梁启超不同的意见,并直言批评梁启超未能见微知著,他对陶渊明的解读不过是“取己身之思想经历,以解释古人之志尚行动”⑤。

由于梁启超、陈寅恪在中国近代学术史上的地位,也由于鲁迅、朱光潜等人亦有关于陶渊明的往复争论,致使关注这段公案的研究者颇多。论者多试图将梁启超的《陶渊明》放至民国以来陶渊明研究脉络中,以期厘清近代中国学术的不同理路,并将梁、陈之间的论争归纳为中国现代学术发轫之际文、史间不同研究范式的切磋。⑥ 不同学科视角的交错在带来深刻启发的同时,也无形地遮蔽了梁启超撰写《陶

收稿日期:2022-06-17
作者简介:黄雨伦,女,江苏南京人,中国艺术研究院艺术学研究所助理研究员。

① 梁启超:《陶渊明·自序》,《饮冰室合集》第 12 册专集之九十六,北京:中华书局 1989 年版,第 1 页。
② 梁启超:《陶渊明》,《饮冰室合集》第 12 册专集之九十六,第 2 页。
③ 梁启超:《陶渊明》,第 5—8 页。
④ 李长之:《统计中国新文艺批评发展的轨迹》,《李长之全集》第 3 卷,石家庄:河北教育出版社 2006 年版,第 516 页。
⑤ 陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,北京:三联书店 2015 年版,第 228 页。
⑥ 参见戴燕:《文史殊途——从梁启超、陈寅恪的陶渊明论谈起》,《中华文史论丛》2007 年第 2 期;夏中义:《朱光潜美学十辨》,北京:商务印书馆 2011 年版;金浪:《以情释儒——从〈陶渊明〉看朱光潜抗战时期情感论美学的构建》,《中国现代文学研究丛刊》2013 年第 4 期,第 114—125 页。

渊明》时身处的特定历史状况,与由这种状况生发出的具体历史感觉和问题意识。实际上,如果以 1918 年欧游为起点,将梁启超的后期论述看作一个整体,我们会从中发现一条鲜明的线索:他反对将物质存在或社会环境对人的影响看作决定性的,强调人的自由意志,倡导在困顿之中养护心力、发挥主观能动性,从而安顿主体价值。某种程度上,无论是梁启超后期对“趣味”的讨论,还是对历史研究中因果律的反思,都渗透着这种深切的关怀,共同成为《陶渊明》这一文本的深层语境。因此,若想在还原梁、陈之间的对话现场之外,激活对话潜藏的更为深刻的理论面向,需要更具体地把握梁启超的感知框架和认知脉络。本文便是这样一个尝试,希望通过细致的辨析,窥得跃动在梁启超后期文本中的核心关切,从而打开《陶渊明》背后珍贵的思想矿脉。

一、批评机械人生观对自由意志的消解

梁启超研究中,1917—1918 年向来被视作关键的转折点。1917 年,梁启超辞去段祺瑞内阁财长之职,心灰意冷回到书斋,决心彻底脱离军阀官场,准备前往欧洲游历。然而,他所见到的欧洲远没有想象中繁华,相反,只有被一战炮火摧毁的城市和普通人困苦的生活,这对之前持进步论观点、相信西方生活之美好的梁启超来说,无疑是极大的落差。面对欧洲的挫折和困顿,梁启超不得不重新检阅自己的观点,追问西方现代文明为何沦落至此。

《欧游心影录》作为梁启超此一时期见闻、交游的记录,忠实地反映了梁启超对战后欧洲的观察与反思。在其中,他主张致使欧洲沦落至此的罪魁祸首是西方近代“科学万能”思想。从社会层面来说,发达的科学催生出工业革命,让外部社会生活急剧变迁,原有的社会、宗教组织濒临瓦解,在这种情况下,人变得“飘摇无着,好像枯蓬断梗”①。但“科学万能”思想更为严峻的后果,还是唯物论对于心灵与精神的否定:

> 依着科学家的新心理学,所谓人类心灵这件东西,就不过物质运动现象之一种,精神和物质的对峙,就根本不成立。[……]这些唯物派的哲学家,托庇科学宇下建立一种纯物质的纯机械的人生观,把一切内部生活外部生活,都归到物质运动的“必然法则”之下。这种法则,其实可以叫做一种变相的命运前定说。②

梁启超菲薄的“科学万能”论特指一种机械决定论的宇宙观,这种决定论认为,事物与事物间的因果具有必然性和客观性,与其说人具有能够影响事件进程的主观能动性,不如说这种主观能动性也是被决定的产物,自由意志的存在因此被抹杀了。需要强调的是,梁启超的批评并非意味着他否定科学,相反,他肯定“一百年物质的进步,比从前三千年所得还加几倍”③,还特意用注释的方式在《欧游心影录》里强调:“读者切勿误会,因此菲薄科学,我绝不承认科学破产,不过也不承认科学万能罢了。”④从这些表述可以看出,梁启超所反对的,只是 19 世纪以来在实证主义影响下于欧洲盛行的决定论世界观。即便如此,梁氏对“科学万能”的批判还是引起轩然大波。胡适曾语含讥讽地提到:“自从中国讲变法维新以来,没有一个自命为新人物的人敢公然毁谤‘科学’的。直到民国八九年间梁任公发表他的《欧游心影录》,科学方才在中国文字里正式受了‘破产’的宣告。”⑤服膺于启蒙理性的胡适在此处无疑没有完全理解梁启超对“科学”与“决定论”间紧密关联的忧虑。实际上,自西方近代科学革命以来,一种带有决定论色彩的机械论世界图景愈发兴盛,在 19 世纪达到高峰。根据韦斯特福尔(Richard S. Westfall)的研究,传统机械论哲学将自然想象为一部巨大的机器,他们尝

---

① 梁启超:《欧游心影录》,北京:商务印书馆 2014 年版,第 16 页。

② 梁启超:《欧游心影录》,第 17 页。

③ 梁启超:《欧游心影录》,第 18 页。

④ 梁启超:《欧游心影录》,第 18 页。

⑤ 胡适:《科学与人生观序》,《科学与人生观》,上海:亚东图书馆 1923 年版,序言第 2—3 页。

试解释现象背后的运行机制,扫除任何残存的模糊痕迹。而牛顿以后,一方面力学和微粒学成为新科学的支柱,运动着的物质粒子变为一切物理现象的基础,自然(包括人的身体)是由运动着的物质粒子组成的,另一方面人们可以用精确的数学语言描述、推演这种运动。① 这使得人们相信,当科学发展到极致,就可以破解自然运作的秘密,其每一刻的存在都是由上一刻的存在运动而来,一种决定论的图景呼之欲出。如此一来,人的意志、精神也不如想象的那么自由,而同样完全受制于其生理的一面,甚至可以完全还原为物质运动的"必然法则"。这也就是梁启超所真正批评的:由"科学万能"思想导致对人之自由本质的否定。

梁启超为何如此在意机械论的必然因果观对自由意志的否定?某种程度上,欧游的见闻使他意识到,一旦自由意志被否定,世上所发生的一切都变为天注定,那么人类行动和道德的价值便全然消解。毕竟,善恶之所以存在,是因为人可以选择为善或者为恶,选择特定的行动对外部世界施加影响。如果这种选择的权力被剥夺,一个人为善为恶也不由他的意志决定,而是由"'必然法则'的轮子推着动"②,那么善恶的后果与责任也就无须由他来承担。长此以往,整个社会将因缺乏由心而发的道德责任全然失序,道德本身甚至都将不复存在:

> 意志既不能自由,还有什么善恶的责任。[……]既然如此,所以那些什么乐利主义、强权主义越发得势,死后既没有天堂,只好尽这几十年尽地快活。[……]在这种人生观底下,那么千千万万人前脚接后脚的来这世界走一躺,住几十年,干什么呢?独一无二的目的就是抢面包吃,不然就是怕那宇宙间物质运动的大轮子缺了发动力,特自来供给他燃料。果真这样,人生还有一毫意味,人类还有一毫价值吗?③

梁启超敏锐地意识到,如果不加遏制,科学主义观念背后的机械决定论图景将会给人的自我价值感带来毁灭性的打击。但是在中国语境中,自 19 世纪中叶始,以严复、魏源、林则徐为代表的知识分子和改革派官员就高度重视科学的实用性价值,将其与富国强兵的逻辑绑定在一起。至 20 世纪 20 年代,人们对科学的理解,也由最初的帆缆、枪炮、轮机这样的器物性存在,转变为一种在天理世界崩溃后可以重塑世界的普遍公理,对科学的遵奉,即试图将所有的实在都纳入由这一公理所掌管的自然秩序下,并假设如此便能自然地发展出一套建立在新公理之上的新伦理,正如汪晖所言:"科学是以宇宙的先验公理为前提的,这种先验的公理是一种普遍的原理,因此对科学的探讨不仅可以丰富人类的物质文明,而且能够培养人类的道德和审美趣味。"④在这一背景下,梁启超的忧虑显然难以为时人所理解,他对科学主义的批评虽已足够温和,却依然被视为一种唱反调的"反科学"发言。1923 年的"科学与人生观"论战便是一个例子。"科学与人生观"论战的核心问题是,人的价值世界与科学世界是彼此分离的还是浑然一体的。以丁文江为代表的科学派持一元论,认为人生观是自然规律的一部分,科学决定人生观;而以张君劢为代表的玄学派强调"人生观问题之解决,决非科学所能为力"⑤。在论争的开始,梁启超对这个一直为自己关注的问题进入中国视野是欣喜的:"这个问题是宇宙间最大的问题[……]学术界忽生此壮阔波澜,是极可庆幸的现象。"⑥随着论争逐渐升级,梁启超也被更深地卷入其中,他发表《人生观与科学》一文,并在其中坚决反对一元论的科学主义,认为科学帝国的版图和威权并不能含括人类生活

---

① 理查德·韦斯特福尔:《近代科学的建构:机械论与力学》,张卜天译,北京:商务印书馆 2020 年版,第 3、165—188 页。

② 梁启超:《欧游心影录》,第 17 页。

③ 梁启超:《欧游心影录》,第 18 页。

④ 汪晖:《现代中国思想的兴起》,北京:三联书店 2004 年版,第 1170 页。

⑤ 张君劢:《人生观》,《科学与人生观》,上海:亚东图书馆 1923 年版,第 1 页。

⑥ 梁启超:《关于玄学科学论战之"战时国际公法"》,《饮冰室合集》第 5 册文集之四十,北京:中华书局 1989 年版,第 27 页。

的全部内容。他主张科学和人生观的二分:“人生关涉理智方面的事项绝对要用科学方法来解决,关涉情感方面的事情绝对的超科学。”①

可以看到,梁启超试图用一种二分的观点在肯定科学的同时限定科学,而在“科学与人生观”论战后期,他又遇到来自陈独秀的新挑战。后者在为亚东图书馆汇集诸论战文章而推出的《科学与人生观》一书所作的序中写道,所有不同的人生观“都为种种不同客观的因果所支配,而社会科学可一一加以分析的论理的说明,找不出那一种是没有客观的原因,而由于个人主观的直觉的自由意志凭空发生的”②。王汎森敏锐地指出,陈独秀的这番话同时否定了科学与玄学两个派别,转而提出一种新科学,即此前未为论争双方明确指出的“社会科学”③。也就是说,当陈独秀提及“科学”时,他指的不是数学、物理学、化学这样的学问,而是指经济学、社会学、历史学这种“将观察分类说明等方法应用到活动的生物”④的学科。与前述由自然科学主导、建立在微粒运动之上的决定论世界观相比,这种社会科学主导的唯物史观虽然将社会的发展归因于不同的“客观的物质原因”⑤,但其根底依然饱含决定论色彩,只不过将决定的权力由生理-物理基础让渡给了较为复杂的社会环境。梁启超敏锐地意识到这一论述中同样充斥着对于主观能动性和自我价值感的贬低,因此,针对陈独秀激烈的言辞“什么先天的形式,什么良心,什么直觉,什么自由意志,一概都是生活状况不同的各时代各民族之社会的暗示所铸而成”⑥,梁启超发表《非“唯”》一文。在其中,他批评唯心唯物两派,虽是各打五十大板的居中姿态,但更为他所担忧的,无疑是历史唯物主义的“命定”倾向。梁启超直接点名陈独秀,认为后者是“赤裸裸的以极大胆的态度提出机械的人生观”⑦,并痛呼道:

> 唯物史观的人们呵!机械人生观的人们呵!若使你们所说是真理,那么,我只好睡倒吧,请你也跟我一齐睡倒吧![……]人类若是机械,还有什么存在的意义和价值?所以这一派学说我是不能不反对的。⑧

纵观梁启超此一时期的论述,他总是在用相似的反问句式反驳着决定论——“既然……何妨……”“若是……还有什么……”“果真……那么……”。无论是“科学万能”的庸俗唯物主义,还是陈独秀所倡导的“社会科学”中将客观现实和主观价值相结合的解释模型,在梁启超看来都过于强调客观环境对人的掣肘,内涵着一种“既然一切都已被物质/环境决定,那我们为何不能放弃人生、放弃一切努力”的危险暗示。为反驳这种观念,重新确立自由意志和行动实践的价值,梁启超提出“心力”这一概念,并赞扬“心力是宇宙间最伟大的东西,而且含有不可思议的神秘性”⑨。“心力”一词在梁启超后期文本中频频出现,这个概念与佛教渊源颇深,内涵极为复杂,情感、意志、理智都是它的一部分,但大体而言,“心力”有两层意思:其一是个体对自身生命意义的肯定,其二是个体改变周遭世界的积极态度与魄力。这与梁启超彼时的心境有关:从宏阔的层面来说,巴黎和会外交的失败,中国的政局尚未稳定,前路困难重重;从个体的层面来说,梁启超本人在政治事业上的受挫,令他偶感平生所行之事的徒劳。在这种状况下强调“心力”之重要,并非单纯鼓励众人张扬自己的主观能动性,而是因为从自身所经历的挫折中,梁启超比陈独秀和胡适这样的新青年更深刻地体悟到革命之反复和困难,有志之士不仅需要朝气和魄力,

---

① 梁启超:《人生观与科学》,《饮冰室合集》第 5 册文集之四十,第 26 页。

② 陈独秀:《科学与人生观序》,《科学与人生观》,上海:亚东图书馆 1923 年版,序言第 7 页。

③ 王汎森:《思想是生活的一种方式》,北京:北京大学出版社 2018 年版,第 106—107 页。

④ 陈独秀:《科学与人生观序》,《科学与人生观》,序言第 2 页。

⑤ 陈独秀:《科学与人生观序》,《科学与人生观》,序言第 11 页。

⑥ 陈独秀:《科学与人生观序》,《科学与人生观》,序言第 9 页。

⑦ 梁启超:《非“唯”》,《饮冰室合集》第 5 册文集之四十一,第 83 页。

⑧ 梁启超:《非“唯”》,《饮冰室合集》第 5 册文集之四十一,第 83—84 页。

⑨ 梁启超:《非“唯”》,《饮冰室合集》第 5 册文集之四十一,第 82 页。

更要在知道前景之艰难和实现之渺茫的前提下,依然有直面困难和挫折的勇气,不能误入“决定论”的陷阱中丧失希望。

在这种时代感觉下,“文学”对“心力”的养护就显得格外重要。1920 年后,梁启超频繁撰文、讲演文学,先后有《中国韵文里头所表现的情感》(1922)、《情圣杜甫》(1922)、《屈原研究》(1922)和《陶渊明》四篇文章,密度极高。他对陶渊明的推崇,部分源于后者在生活中“即事多所欣”的心力:陶渊明虽然不过是山脚下“一位赤贫的农民”,却“可以说是世界上最快乐的一个人”,因为他可以从自然中获得无穷“人生的妙味”,无论遭遇什么,自然“这位伴侣都能给他安慰”①。此外,他还在这些文章中大力倡导情感的重要性,认为文学艺术激发的情感可以“不受进化法则支配”②,换言之就是不受任何一种决定论的束缚,“好像磁力吸铁一般……丝毫容不得躲闪”③。梁启超期盼人能在积弊而令人失望的社会现实中,通过文学的情感养护自身生命,维持一种神明茂、气力盛的饱满状态,不仅以此种状态本身对抗生命意义或将落空的虚无,也以此状态锲而不舍地改造外部世界。

二、不可偏废的文献之学与德性之学

梁启超和学问的关系,也渗透着这种对心力的强调、对自身价值的肯定与养护。现代知识分子时常有一种学术苦闷,书斋里的学问无法对社会产生什么实际帮助,只能是象牙塔里的学问,这种对社会的无用感,很容易转化为对自身价值的迷茫。身为学者,如何找到自身定位,维护自身的心力,便成了一个问题。梁启超后期强调“趣味”便与此有关。这个关键词在他的讲演和文章中随处可见:

> 假如有人问我:“你信仰的什么主义?”我便答道:“我信仰的是趣味主义。”有人问我:“你的人生观拿什么做根柢?”我便答道:“拿趣味做根柢。”我生平对于自己所做的事,总是做得津津有味,而且兴会淋漓;什么悲观咧厌世咧这种字面,我所用的字典里头,可以说完全没有。④

梁启超将趣味视作生活的源泉,认为趣味能让人不厌不倦,而它的反面则是生命力的枯竭与萧索。梁氏对趣味的诠释也十分有趣,“凡一件事做下去不会生出和趣味相反的结果的,这件事便可以为趣味的主体”,而且“凡趣味的性质,总要以趣味始以趣味终”⑤。这意味着,一件事是否有趣,不以其是否有用为标准,而只以它能否让主体感到生命力的丰盈为准则。在梁启超看来,赌博、吃酒、做官都算不上趣味,这些虽让人上瘾,但与生命力的丰盈毫无关系。能为趣味主体的,只有劳作、游戏、艺术和学问。学问的趣味是什么? 梁启超的回答是“无所为”⑥——学问不是任何一种手段,其自身的趣味就是自身的价值和目的。

但矛盾的是,梁启超对学术的期望实际上不止于趣味,在其他场合,他将“为学”与“做人”联系在一起:

> 问诸君“为什么进学校”? 我想人人都会众口一辞的答道:“为的是求学问。”再问:“你为什么要求学问?”“你想学些什么?”恐怕各人的答案就很不相同,或者竟自答不出来了。诸君啊! 我请替你们总答一句罢:“为的是学做人。”⑦

---

① 梁启超:《陶渊明》,《饮冰室合集》第 12 册专集之九十六,第 13—15 页。
② 梁启超:《情圣杜甫》,《饮冰室合集》第 5 册文集之三十八,第 37 页。
③ 梁启超:《中国韵文里头所表现的情感》,《饮冰室合集》第 4 册文集之三十七,第 71 页。
④ 梁启超:《趣味教育与教育趣味》,《饮冰室合集》第 5 册文集之三十八,第 12 页。
⑤ 梁启超:《学问之趣味》,《饮冰室合集》第 5 册文集之三十九,第 15 页。
⑥ 梁启超:《学问之趣味》,《饮冰室合集》第 5 册文集之三十九,第 16 页。
⑦ 梁启超:《为学与做人》,《饮冰室合集》第 5 册文集之三十九,第 105 页。

在谈及学问的意义时,他又将学问与某种进步叙事联系在一起:

> 我们知道宇宙和人生是永远不会圆满的[……]正为在这不圆满的宇宙中,才永远容得我们创造进化。我们所做的事,不过在宇宙进化几万里的长途中,往前挪一寸两寸,那里配说成功呢?然则不做怎么样呢?不做便连这一寸两寸都不往前挪,那可真真失败了。①

这种对不圆满的宇宙和无限进步的想象,频繁出现在梁启超后期关于社会和学术的讨论中②,让人想起几乎与梁启超同时代的韦伯在《科学作为天职》中的相似论述。韦伯悲观地看到,上帝已死,终极真理消失,价值走向多元,文明的生活已被嵌入进步性叙事之中,现代学术在进步链条中才能获得意义,而这种进步是没有终点的。因此,学者必须安于自己的位置,明确拒绝学术能提供任何终极关怀的可能③。相比之下,梁启超要乐观得多。对于他来说,无限进步的方向是“圆满”——这个充满佛教意蕴的词所象征的正是最终极的真理,最可欲的价值——它虽然永远不可抵达,却始终作为目的地让人心向往之。这让梁启超的进步观比起韦伯的现代性批判少了几分悲观,因为我们和这种“圆满”间终究是一种线性关系,纵使圆满不可企及,它也仍然是可以被靠近的。学者可以通过推动认知上微小的进步,获得一种相对的意义与价值。在 1921 年的《“知不可而为”主义与“为而不有”主义》中,梁启超更是强调绝对的成功并不存在,因而做事不应该从功利主义出发,计较成不成功,而应“喜欢做便做,不必瞻前顾后”④。这种在明知可能没有结果的前提下依然投身于其中的态度,是梁启超在学术上最为推崇的清醒的理想主义。

纵观这些论述,我们可以看到,梁启超论学的措辞中其实内含着矛盾:学问一方面是为了学问本身的“趣味”,因而“无所为”;另一方面是“为做人”,更是为“进步”。一件事物怎么可以同时“什么都不为”又是“为进步”?这当中所体现的,正是梁启超复杂的时代感觉。

对于中国近代早期知识分子而言,传统的以天下为己任的“士”的身份与现代的“以学术作为志业”的学者身份在他们身上相互缠绕,而彼时,学术范式尚未建立,历史与文学研究都不是单纯在知识再生产意义上展开的。20 世纪 20 年代,正是现代意义上文学、历史等学科专业化研究发轫的时代,在胡适的推动下,以考据为主的语文学研究方式盛行。表面上看此时的研究范式与乾嘉很是相似,然而,乾嘉之“由训诂以求经义”仍希冀能通达文字背后的某种“道”,训诂考据不过通达此“道”的手段,而对于此时的学者来说,“真”已然成为学术追求的核心价值乃至唯一价值,考据也因此从手段晋升为目的,因其注重事实之厘清,符合现代学术对“真”的严格要求,故而很快被纳为现代知识生产的主要范式。然而,另一重矛盾也悄然展开。如果说旧时旨在致用的学问尚且时常与现实脱离,不足取用,那么现代意义上知识生产所注重的“真”与一种社会之“用”之间的差距便更为巨大。时人常有相关感叹,章太炎的“学者在辨名实,知情伪,虽致用不足尚,虽无用不足卑”⑤,虽是在今文与古文之争的背景下发出的感慨,但也预设了“辨名实,知情伪”和“致用”之间的龃龉——在章太炎眼中,它们虽不完全割裂,但也不再一致,而学者应以实事求是为标准,“有用与否,固不暇计”⑥。王国维也类似,一边捍卫学术独立于政治,“只有是非真伪之别耳”,不应区分有用无用,“欲学术之发达,必视学术为目的,而不视为手段而后可”,

---

① 梁启超:《为学与做人》,《饮冰室合集》第 5 册文集之三十九,第 107 页。

② 如《治国学的两条大路》中有言:“宇宙永无圆满之时[……]吾人在此未圆满的宇宙中只有努力的向前创造。”(《饮冰室合集》第 5 册文集之三十九,第 116 页)

③ 参见马克斯·韦伯:《科学作为天职》,李康译,李猛编:《科学作为天职:韦伯与我们时代的命运》,北京:三联书店 2018 年版,第 24—31 页。

④ 梁启超:《“知不可而为”主义与“为而不有”主义》,《饮冰室合集》第 4 册文集之三十七,第 68 页。

⑤ 章太炎:《与王鹤鸣书》,《章太炎全集·书信集》,上海:上海人民出版社 2017 年版,第 238 页。

⑥ 章太炎:《与王鹤鸣书》,《章太炎全集·书信集》,第 238 页。

"学术之发达,存于其独立而已"①,一边又有"可爱者不可信,可信者不可爱"②的感叹,后者虽是评论西方哲学时的论断,但也直观传递出一种"真"与"用"、"事实"与"价值"间不相融的苦闷。

梁启超也无疑感受到这种"真"与"用"的不相融,在一个多难的年代,钻研于细枝末节的知识生产让人心生疑虑。为肯定学术的意义,梁启超只能另辟蹊径。他首先防范性地假定了一个"不圆满的宇宙",用以消解学问终极之用不能实现的苦闷,将学问的全部意义落脚于具体知识的进步与这种进步的累积之中。此外,他强调学问的有趣和对做人的有益,此处的"趣"是私人智识层面上的意义,而"为的是学做人"强调学问对个人德性的滋养。不论"趣"还是"学做人",二者的根本落脚点都是主体情志,社会之"用"变成私人层面上的"用",暂时化解了社会之"用"不能实现带来的苦闷。梁启超的潜在逻辑是,只要一个人把落脚点放到私人的趣味和德性培养上,为自己而研究,那不论他研究的东西是否有经世意味上的"用",他终究可以从学术研究本身中自给自足,获得相对稳固的价值来源。

梁启超希望以"趣味"和"学做人"为中介联系"真"与"用",恢复学者自我的价值感,这也促使他在人文研究中直接开辟出一条不同于考证的学术生产方式。在《治国学的两条大路》(1922)中,梁启超指出,国学应有一条道路是"文献的学问,应该用客观的科学方法去研究";另一条是"德性的学问,应该用内省的和躬行的方法去研究"③。相似的二分法在梁启超的论述中还有很多,它们总是一条更偏向知识生产,拥有更多的客观实证性,一条偏重于心力与价值的体认和宣扬。

正如梁启超不是要反对科学,而只是要反对唯科学论,他也不是要反对文献和考证的学问,而只是强调"文献的学问"和"德性的学问"不可偏废,在"德性的学问"中,又尤重所研究之事物对主体心灵的滋养。从这一视角再看 1923 年出版的《陶渊明》,我们会发现此书直接反映了梁氏这一时期的治学倾向。在《陶渊明之文艺及其品格》中,梁启超之所以对陶渊明推崇至极,是因为在他看来,陶渊明比起外部环境更忠诚于个人自身内心选择,有一种鲜活的人格感召力。这篇知人论世的文学批评与时代的考证风气格格不入,凸显了梁启超在这一时期对个人价值与主体性的强调。但是,常常为人所忽略的考据与年谱也同样是《陶渊明》一书中不可或缺的组成部分。《陶渊明年谱》前,梁启超说此年谱的缘起是读陶时"钩稽其作品年月,而前人所说,皆不能惬吾意",因此"次第检出诸本参考,得意盖不少"④,足见他治学的扎实严谨。李唐前的大诗人中,陶渊明的生平最为复杂,《晋传》《宋传》《昭明传》所说不一,难以考辩,故而对其名字、年号甲子、居址、出处、世系、年岁等问题的争论至今尚在。梁启超在自作的年谱中亦非常有意识地回应这些问题,比如他根据"君子已孤不更名"认为陶渊明并非入宋后更名为"潜",而是有两个名字,"潜"乃其小名⑤。此外,他还极为大胆地提出陶渊明年寿 56 岁而非 63 岁,并为证明这一点"集中自述年纪之语句,凡十二处"⑥。这些论断从未成为颠扑不破的公论,甚至不断为后来的研究所质疑,但仍能反映出梁启超在年谱考据一事上下足了功夫,朱自清就曾在《陶渊明年谱中之问题》中,称赞在一些问题上"唯梁谱不误"⑦。因此,"论陶""陶年谱""陶集考证"共同构成了《陶渊明》一书,若未能注意到《陶渊明》历史考据与文学批评兼备的整体架构,或许就难以直观地理解梁启超 20 世纪 20 年代后对学术研究路径的复杂看法和兼容并包的努力。

---

① 王国维:《论近年之学术界》,周锡山编校:《王国维集》第二册,北京:中国社会科学出版社 2008 年版,第 302、304 页。

② 王国维:《自序二》,周锡山编校:《王国维集》第二册,第 298 页。

③ 梁启超:《治国学的两条大路》,《饮冰室合集》第 5 册文集之三十九,第 110 页。

④ 梁启超:《陶渊明》,《饮冰室合集》第 12 册专集之九十六,第 21—22 页。

⑤ 梁启超:《陶渊明》,《饮冰室合集》第 12 册专集之九十六,第 23 页。

⑥ 梁启超:《陶渊明》,《饮冰室合集》第 12 册专集之九十六,第 25 页。

⑦ 朱自清:《陶渊明年谱中之问题》,《清华大学学报(自然科学版)》1934 年第 3 期,第 598 页。

三、反思因果律对主观能动性的支配

陈寅恪对梁启超《陶渊明》的批评,主要见于 1942 年前者在广西大学任教时撰写的《陶渊明之思想与清谈之关系》。首先值得注意的是,陈寅恪在这篇文章中没有就《年谱》和《考证》批评梁启超的陶渊明研究,其所针对的完全是《陶渊明之文艺及其品格》。陈寅恪批评道:

> 近日梁启超氏于其所撰《陶渊明之文艺及其品格》一文中谓:"其实渊明只是看不过当日仕途混浊,不屑与那些热官为伍,倒不在乎刘裕的王业隆与不隆。""若说所争在什么姓司马的,未免把他看小了。"及"宋以后批评陶诗的人最恭维他耻事二姓,这种论调我们是最不赞成的。"斯则任公先生取己身之思想经历,以解释古人之志尚行动,故按诸渊明所生之时代,所出之家世,所遗传之旧教,所发明之新说,皆所难通,自不足据之以疑沈休文之实录也。①

陈寅恪就许多方面发表了与梁启超不同的意见。在陶渊明佛教关系上,梁启超认为,"罗什到中国,正当渊明辞官归田那一年","同时有一位大师慧远在庐山的东林结社说法三十多年","渊明和慧远方外之交,常常来往"②;陈寅恪则认为,陶集中不见赞成或反对佛教的词句,这是因为陶氏的家族世代信奉天师道,天师道对佛教的态度有排斥、皈依、融合三种态度,陶渊明恰好处于排斥的一派。在弃官动机上,梁启超认为陶渊明弃官不是因为"耻事二姓",而陈寅恪则赞同沈约宋书《渊明传》"自以曾祖晋世宰辅,耻复屈身异代"的观点,认同陶渊明弃官的动机同嵇康反抗司马氏类似。③ 故而他得出结论,梁启超的说法"皆所难通",不过是一种一厢情愿的自我代入罢了。

戴燕曾撰文讨论陈寅恪与梁启超分歧的原因,认为梁启超是"出文入史",以文学路径读陶渊明,"喜欢将作家作品从过去特定的时空中'解放'出来,以今人的眼光去欣赏、评论";而陈寅恪"由史入文",从历史材料的角度把握文学"更强调尊重历史的本来面貌,因此,也比较倾向于将作家作品放置到具体的历史环境当中,让古人做回古人"④。但是,戴燕的说法有一个问题。梁启超在近代学术史上最为人称道的贡献都在史学界,在 1920 年前后,他更是集中撰写过数篇历史研究方法论文章,呈现出与早期截然不同的观点,可以说是一个方法上高度自觉的时期。因此,何以《陶渊明》只是纯粹文学性的赏读,而非浸润着梁启超后期历史观?我们能否从史学角度重审这部著作?

早期梁启超的史学观重集体而非个人。早在 1902 年,梁启超在《新史学》和《中国史叙论》中认为,二十四史"知有个人而不知有群体"⑤,而历史"所重者在一群,非在一人也"⑥,间接批评了二十四史以人为主体的历史书写。此外,他还有着鲜明的进化的史观,认为历史是"叙述人群进化之现象,而求得其公例者也"⑦,笃信着一种客观规律的存在。但欧游之后,由于对机械决定论的怀疑,他开始逐渐对规律尤其是因果律,产生了不同的理解。《科学精神与东西文化》中,梁启超是这样解释因果律的:

> 倘若这件事物有如何如何的变化,那件事物便会有或才有如何如何的变化;这叫做因果律。[……]因果律虽然不能说都要含有"必然性",但总是愈逼近"必然性"愈好。⑧

这种强调必然性的因果律是以自然科学为模板发展出来的,而在人文领域,尤其在历史中,实际很难找到这种必然。并且,如果以这种"必然性"来要求历史研究,人的心力与自由意志便无容身之所。

---

① 陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,第 228 页。
② 梁启超:《陶渊明》,《饮冰室合集》第 12 册专集之九十六,第 4—5 页。
③ 陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,第 227 页。
④ 戴燕:《文史殊途——从梁启超、陈寅恪的陶渊明论谈起》,《中华文史论丛》2007 年第 2 期,第 205 页。
⑤ 梁启超:《新史学》,北京:商务印书馆 2014 年版,第 87 页。
⑥ 梁启超:《新史学》,第 95 页。
⑦ 梁启超:《新史学》,第 95 页。
⑧ 梁启超:《科学精神与东西文化》,《饮冰室合集》第 5 册文集之三十九,第 5 页。

实际发生的事情,究竟是由事物的客观规律决定,还是人们主观意志选择的结果,这一问题向来是历史与人文研究中矛盾的焦点。对于更看重人的心力与自由的梁启超来说,一种由必然性主导的历史观非但不可能,甚而还有害处。在 1922 年的《中国历史研究法》中,他详尽陈述了自己对因果律的困扰:

> 若欲以因果律绝对的适用于历史,或竟为不可能的,而且有害的,亦未可知。何则? 历史为人类心力所造成,而人类心力之动乃极自由而不可方物;心力既非物理的或数理的因果律所能完全支配,则其所产生之历史,自亦与之同一性质。今必强悬此律以驭历史,其道将有时而穷,故曰不可能。不可能而强应用之,将反失历史之真相,故曰有害也。然则吾侪竟不谈因果可乎? 曰:断断不可! 不谈因果,则无量数繁赜变幻之史迹不能寻出一系统,而整理之术穷;不谈因果,则无以为鉴往知来之资,而史学之目的消灭。故吾侪常须以炯眼观察因果关系;但其所适用之因果律与自然科学之因果律不能同视耳。①

梁启超的两难在这段话中跃然纸上:一方面,“以因果律驭历史,不可能而且有害”;另一方面,“不谈因果断断不可”。为调和这一矛盾,他在德国新康德主义的影响下区分自然科学之因果与史学之因果,认为前者是反复的、普遍的、超时空的,后者是一度的、个性的、时间的②,并将史学中的“因”定义为“众缘凑泊”,“缘”又分直接缘和间接缘,尝试弱化因果律的必然性③。然而仅仅一年后,梁启超就在《研究文化史的几个重要问题》中完全推翻了这一说法。在回忆旧著时,梁启超认为彼时的自己将历史定位为“求得因果关系”完全错了,有颇多矛盾之处,而那时自己之所以会犯下这样的错误,是因为那时“认定因果律是科学万不容缺的属性,不敢碰他”④。他随即修正了自己的观点,认为因果是“必然”,与“自由”相对,因此“我们既承认历史为人类自由意志的创造品,当然不能又认他受因果法则的支配”⑤,并且提出了“互缘”的因果模型取而代之,反对过于专断的因果律,认为“这件事和那件事有不断的联代关系,你靠我我靠你才能成立”⑥。

这些对因果律的反思与《陶渊明》撰写的时间极为接近,其间思想的一贯性毋庸置疑。我们可据此再来分析陈寅恪和梁启超间的分歧。陈寅恪尤其对梁启超试图为陶渊明“耻事二姓”翻案的尝试不满,认为梁氏的论断与陶渊明的时代、家世、宗教信仰、诗文本身都不相符,并在文中强调,“治魏晋南北朝思想史,而不究家世信仰问题,则其所言恐不免皮相”⑦,而研究中古士大夫,“必以详知其家世之姻族连系及宗教信仰二事为先决条件,此为治史者之常识”⑧。然而,梁启超虽没有考证清楚陶渊明宗教信仰问题,却绝没有忽略其家世姻族。在《陶渊明年谱》中,他明确地从曾祖陶侃、母亲孟氏作为征西大将军长史孟嘉第四女开始叙述陶渊明的家世。我们不禁要问,明明同陈寅恪一样意识到家世、姻族的重要性,为什么他仍认为陶渊明并非耻事二姓呢?⑨ 梁启超是这样论述的:

> 萧统作陶渊明传谓“自以高祖晋世宰辅,耻复屈身异代,自宋高祖王业渐隆,不复肯仕”。其实渊明只是看不过当日仕途的混浊,不屑与那些热官为伍,倒不在乎刘裕的王业隆与不隆。若说专对刘裕吗? 渊明辞官那年,正是刘裕拨乱反正的第二年,何以见得他不能学陶侃之功遂辞归,便料定他二十年后会篡位呢? [……]当时士大夫浮华奔竞,廉耻扫地,是渊明最痛心的事。他纵然没有力量移风易俗,起码也不肯同流合污,把自己的人格丧掉。这是

---

① 梁启超:《中国历史研究法》,北京:中华书局 2009 年版,第 133 页。
② 梁启超:《中国历史研究法》,第 133—134 页。
③ 梁启超:《中国历史研究法》,第 147 页。
④ 梁启超:《研究文化史的几个重要问题》,《饮冰室合集》第 5 册文集之四十,第 3 页。
⑤ 梁启超:《研究文化史的几个重要问题》,《饮冰室合集》第 5 册文集之四十,第 3 页。
⑥ 梁启超:《研究文化史的几个重要问题》,《饮冰室合集》第 5 册文集之四十,第 4 页。
⑦ 陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,第 224 页。
⑧ 陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,第 227—228 页。
⑨ 参见梁启超:《陶渊明》,《饮冰室合集》第 12 册专集之九十六,第 23 页。

渊明弃官最主要的动机,从他的诗文中到处都看得出来,若说他所争在什么姓司马姓刘的,未免把他看小了。①

梁启超通过年谱考证,认为在陶渊明辞彭泽令的近二十年后,才是刘裕篡位,刘宋新朝代晋,而陶渊明早在那之前就终身不仕了。梁启超扣住这一点反问陶渊明难道能先知先觉十数年,是具有一定说服力的②。他并不否认陶诗中体现的对易代的伤时感逝,但强力主张如果把"耻事二姓"当作唯一的动机,无助于我们理解陶渊明的高洁志向和独立选择,即所谓"把他看小了"。陈寅恪试图从政治、经济、文化等外部条件中解读人的行为,然而梁启超对决定论的厌恶、对因果律的反思,都使得他不会满意于这种纯粹的外部归因。我们可以想象,倘若梁启超看到陈寅恪的论文会怎样反驳,大概会在叹服陈寅恪对陶诗中天师道信仰与"新自然说"笺证的同时,仍然忍不住反问:如果把家世、姻族与宗教信仰看作"因",它会导致一个必然的"果"吗？这个因果链具有必然性吗？在陶渊明的选择中,完全没有超出宗族影响的意志自由存在吗?

因此,梁启超和陈寅恪在陶渊明研究上的分歧,不只是"文"与"史"路径的差异,而牵涉"史"的内部对"个人"与"环境"、"偶然"与"必然"、"自由意志"与"因果关系"这些重要观念理解上的分歧。"出文入史"或者"由史入文"的说法,预设了"文"与"史"间方法的不同,但"文"与"史"都旨在理解,而理解本身是没有学科藩篱的。现代史学知识的客观性和强因果逻辑,有时会遮蔽历史进程中的某些断裂和偶然。1920 年后的梁启超清晰地看到,两件事情即便相关,也很难是严格意义上的因果。对人物主体情志的解读则更为复杂,过于拘囿于因果框架,或许从逻辑上能够严丝合缝,却忽略了人心的幽微。但从另一个角度上来说,陈寅恪对梁启超的批评也有充足道理,毕竟人心之幽微难以留有证据与材料,全凭己志推断,很容易出现过度解读之处,中间的平衡很难把握。但无论如何,个人意志作为一种可能的动因,都不应该被完全排除在我们的历史叙事之外。

结　语

吉莱斯皮曾对现代性做过这样一个诊断,现代性是"一种彻底的唯意志论与一种彻底的决定论之间的深刻裂痕"③。确实,自由意志的张扬与机械决定论中的必然因果是西方近代哲学的核心问题,自笛卡尔、霍布斯至康德、伯格森延绵不休。然而这一矛盾不只是一个西方问题,它随着现代科学的"西来"而进入中国语境,并深刻困扰着梁启超。他并不精于理论辨析,无法如西方哲学家一样在更抽象的层面辩证人是否自由的问题,而他否定机械论、强调心力、怀疑因果律作为历史解释模型,如今看来或许陷入了二元对立的陷阱中,但这些论述依然弥足珍贵。梁启超是在历史中行动的人,然而在历史中行动本身就意味着未来的不确定,意味着努力的徒劳、可能发生的意义的落空与侵蚀人心的虚无感,他不愿被"决定论"剥夺人生的意义,坚持留一块空间安顿主体的价值,是期望在重重困难之中,依然保留一种长久的希望和"莫问前程"的勇气。

这种独特的历史感知模式,使得梁启超在 1920 年后格外看重文学,其学术理路中也贯彻着对"自由"的体认,在以下两点上格外予人启发:其一,唯有承认自由意志,人方才能拥有稳定的价值来源,学者在面对"学术无用"的焦虑时,应以"趣味"安顿自我价值感,塑造自我意义的感觉结构。梁启超强调"德性的学问"与"文献的学问"应该兼备,也是为了恢复学术与个人、社会价值的连通。其二,他依托自己的历史经验,敏锐地察觉到人的经验中外缘环境和自由意志的复杂交错,因而辗转诞生出对因果律的深刻反思。这些都使得他走向《陶渊明》中与旁人不同的研究路径。

---

① 梁启超:《陶渊明》,《饮冰室合集》第 12 册专集之九十六,第 3—4 页。

② 虽然陶渊明年谱至今仍未有定论,不过由于陶渊明辞彭泽令确在义熙元年,梁启超认为辞官并非"耻复屈身异代"的观点被许多人支持。参见朱自清:《陶渊明年谱中之问题》,第 597 页。

③ 迈克尔·艾伦·吉莱斯皮:《现代性的神学起源》,张卜天译,长沙:湖南科学技术出版社 2019 年版,第 25 页。

在学术史上,《陶渊明》作为专人研究早已被后代学者超越,但它是一扇窗,透过它,我们得以看到梁启超 1920 年后独特的历史感觉与将这种历史感觉化为具体方法的宝贵思索,并借此重思“必然因果与自由意志”这一在历史与文学研究中总是被预设却鲜少被道破的装置。毕竟,每一门人文学术研究在开始之前都须做一个隐藏的决断:应该将人视作由物质、环境决定的“自然物”还是改变世界的“自由者”? 个人究竟是时代与地域环境影响下的产物,还是有着不受外缘影响的纯粹内在,抑或是某种综合? 这些问题至关重要,其答案不仅将影响阐释路径的选择,还将影响到学者对自身研究意义和价值的体认。在此意义上,唯有将《陶渊明》和梁启超同期的演讲、论战文章、理论申说放在一处,我们才能理解晚期梁启超完整的学术理路,将其化作一份珍贵的遗产,启迪今后的研究。

Inevitable Causality or Free Will: On *Tao Yuanming* and Liang Qichao's Scholarship in his Later Years

Huang Yulun

(*Institute of Arts*, *Chinese National Academy of Arts*, *Beijing* 100012, *China*)

Abstract: The dialogue between Liang Qichao (梁启超) in his *Tao Yuanming* (《陶渊明》) and Chen Yinke (陈寅恪) in his *On the Relationship Between Tao Yuanming's Thought and the Pure Theoretical Talks* (《陶渊明之思想与清谈之关系》) was a public debate in modern academic studies. If we want to activate the hidden theoretical orientation of this discussion beyond the original scene of the dialogue, we need to recover the historical perception of its specific knowledge context. In actuality, what dominated Liang Qichao's post-1920 scholarship was a series of thoughts on such issues as inevitable causality and free will based on his specific experiences during his travels in Europe. The framework of his thought covered not only his reflection on "scientific omnipotence", but also his opposition to mechanical determinism and his emphasis on the power of the individual mind. This framework, with its focus on individual self-value, enabled Liang Qichao to use "fun" as a mediator to reconcile the contradictions between facts and values in his academic research, and to move toward the profound reflection on the law of cause and effect in the New History.

Key words: Liang Qichao (梁启超); Tao Yuanming (陶渊明); Chen Yinke (陈寅恪); causality; free will

(责任编辑　郑　园)